

**Tóth Marianna:**  
*Nietzsche buddhizmus-értelmezése*<sup>1</sup>

Nietzsche számtalan értelmezést megélt kereszténységkritikájához képest viszonylag ritkán vizsgált terület a filozófus viszonya egy másik valláshoz, nevezetesen a buddhizmushoz. Nietzsche-t igen sokat foglalkoztatta Buddha vallása, publikált műveiben és hagyatékban maradt feljegyzéseiben gyakran tesz említést róla, többnyire a kereszténységgel való összemérés szándékával. A legtöbb ilyen utalás a kereszténység és a hozzá hasonlóan vélt buddhizmus, a két nagy nihilista vallás kritikájának megfogalmazása, s bár egyes szöveghelyek kifejezett rokonszenvről árulkodnak, mégis döntően a buddhizmus bírálata bontakozik ki bennük; – egészen *Az Antikrisztus* c. alkotásig. Nietzsche e kései munkájában a korábbi kritikus, elmarasztaló ábrázolásoktól eltérően ezúttal jóval pozitívabb színben tünteti fel Buddha tanát, immár nem a kereszténységgel rokonított életellenes vallásként, hanem épp a kereszténységgel szembeállított, s ahhoz képest fel is értékelt magasrendű gyakorlatként. De hogyan jut el Nietzsche oda, hogy a dekadensnek tartott, általa többször is pesszimistának és nihilistának bélyegzett vallást a földi boldogság megteremtésére képes, értékes gyakorlatként értelmezze, s milyen funkciója van a buddhizmus felértékelésének a kereszténységkritikában? Milyen jelentőséget tulajdonítsunk Buddha elismerésének; a pozitív értékelés mellett marad-e távolság a buddhista ideál és a nietzschei életeszmeny között? Ha meg szeretnénk válaszolni e kérdéseket, számolnunk kell azzal a nehézséggel, ami magából a buddhizmus-fogalomból következik: meg kell határoznunk, hogy pontosan mit is ismerhetett Nietzsche buddhizmus néven. Az érdemi vizsgálódás előtt tehát elengedhetetlen annak tisztázása, hogy egyáltalán mit jelent Nietzsche számára a buddhizmus, milyen források álltak rendelkezésére, s ezekből mennyire tudott adekvát képet alkotni Buddha tanáról.

### Nietzsche buddhizmus-képe

---

<sup>1</sup>Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Nietzschének a keleti vallásról szerzett bőséges, de sok félreértéssel terhelt ismereteinek legfontosabb forrása kétség kívül Schopenhauer filozófiája volt. Ezért ahhoz, hogy lássuk, milyen buddhizmus-képpel is találkozott Nietzsche, tegyük most egy rövid kitekintést Schopenhauer nézeteire!

Schopenhauer felfogásában az élet lényegileg állandó szenvedés, mivel semmilyen vágytörekvésünk nem elégülhet ki tartósan. A saját és mások szenvedésének megismeréséből, a principium individuationis határán való átlátásból fakad minden erény, legfőként a részvétel: aki átlát e határon, az képessé válik az idegen individuumot azonosnak tekinteni önmagával, a másik szenvedését a sajátjával, és felismeri az élet szenvedés-teli voltát. Ennek hatására akarata elfordul az élettől, s az életakarát tagadása jelenik meg a lemondásban, az aszkézisben. Schopenhauer az aszkézis eszményét látja megfogalmazódni a kereszténységben, a hinduizmusban és a buddhizmusban is, s úgy véli, mindhárom vallás megegyezik az életakarát megtagadásának eszményében, csak eltérő módon fogalmazzák meg azt.<sup>2</sup> E közös eszmény az életakarát megtagadása, melynek elérése benső békét és derűt hoz – a végső boldogság és nyugalom tehát az életakarát kihunyásából fakad: „igazi üdv, megváltás az élettől és a szenvedéstől nem gondolható az akarát teljes tagadása nélkül,”<sup>3</sup> mely „egyben a világnak, tükrének megszüntetése és eltüntetése is.”<sup>4</sup> Ebben a szavakkal nehezen kifejezhető állapotban nincs képzet és világ, nem marad más, csak a semmi, s megjelenik a béke, a lélek tengercsendje, nyugalom, bizalom és derű – ez a hindu számára a brahmában, a buddhistának a nirvánában való feloldódás.<sup>5</sup> Hozzá kell tennünk, a Nirvána mint békés, derűs állapot leírása megkérdőjelezi annak a gyakran hangoztatott vádnak a jogosságát, miszerint Schopenhauer a Nirvánát a Semmivel azonosítja, s így őt követve értelmezi Nietzsche a buddhizmust nihilizmusnak.<sup>6</sup> Az azonban bizonyos, hogy számos ponton meghatározó Nietzsche számára, ahogyan Schopenhauer bemutatja a buddhizmust, még ha azt sok esetben tévesen is interpretálja, azonosítva a buddhizmus mondanivalóját saját pesszimista filozófiájával. Így nagymértékben hathatott Nietzschére a vágyakból fakadó szenvedés, s az ettől való megváltás keresésének gondolata, a Nirvánának az életakarát tagadásaként való felfogása és a részvétmorál értékelése, amikor később a buddhizmust több ízben a nihilizmussal, a pesszimizmussal és az életellenes tendenciával hozza összefüggésbe.

---

2 Schopenhauer 2002, 458.

3 I. m., 474.

4 I. m., 487.

5 I. m., 489.

6 Pl. B. A. Elman szerint Schopenhauer hatásának tudható be a Nirvána fogalmának nietzschei félreértése, vö. Elman 1983, 684.

Különösen fontos az, ahogyan Schopenhauer a kereszténység és a buddhizmus viszonyáról vélekedik: a kereszténység lényegi tanításának véli, „hogy a világ rossz és hogy megváltásra szorulunk; ezért világmegvetést hirdetett, önmegtagadást,<sup>7</sup> az élettől való elfordulást – Schopenhauer szerint az életnek ez az egyedül helyes szemlélete Ázsiában már évezredekkel előbb el volt terjedve. Úgy véli, hogy az újszövetségi kereszténység lényege, a világ romlottságának és a megváltásra szorultságnak tana, az önmegtagadás eszménye lényegileg megegyezik India bölcsességével, s „mindaz, ami a kereszténységben igaz, megvan a brahmanizmusban és a buddhizmusban is.<sup>8</sup>

Schopenhauer mellett azonban számos egyéb szerző tolmácsolásában is ismerhette Nietzsche a buddhizmust: F. Mistry hívja fel arra a figyelmet, hogy Nietzsche szűk baráti körében is voltak olyan személyek, akiktől informálódhatott az indiai gondolkodásról, így Paul Deussen-től, aki szaktekintélynek számított a témában, és Ernst Windisch-től, továbbá Nietzsche több könyvet is olvasott a keleti vallásokról. Olvasmányai közt szerepeltek a következő művek: O. Böhtlingk: *Indische Sprüche* (St. Petersburg, 1870/73), P. Deussen: *Die Elemente der Metaphysik* (Aachen, 1877), *Das System des Vedanta* (Leipzig, 1883), *Die Sutras des Vedanta aus dem Sanskrit übersetzt* (Leipzig, 1887), M. Müller: *Essays II. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie* (Leipzig, 1869), J. Wackernagel: *Über den Ursprung des Brahmanismus* (Basel, 1877), H. Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin, 1881) és C. F. Koeppen: *Die Religion des Buddha* (Berlin, 1857/59). A tekintélyes listára tekintettel hangsúlyozza Mistry: Nietzsche nagyon is jól ismerte a hindu és buddhista filozófiát, s azok hatása Nietzsche filozófiájára, különösen a buddhizmusé, nem hagyható figyelmen kívül, bár tény, hogy Nietzsche bármilyen sokat is olvasott Buddha tanáról, s bármilyen elismerően is nyilatkozott helyenként róla, jelentős különbség van filozófiája és a buddhista etika között.<sup>9</sup> Az említett olvasmányok közül a fő forrás a buddhizmussal kapcsolatban Koeppen, Oldenberg és Müller műve lehetett, amelyek alapján Nietzsche Buddha vallásában elsősorban az önmegváltás vallását láthatta, s egy ateizmust, amely szembefordult a brahmanizmus dogmaival és rítusaival.<sup>10</sup>

A lehetséges források számbavétele mellett az a kérdés is felvetődik, hogy Nietzsche ezen alkotásokat milyen megközelítésből szemlélhette, s belőlük mit szűrhetett le a buddhizmusról. A. Urs Sommer szerint Nietzsche buddhizmus-

7 Schopenhauer 1925, 44.

8 I. m., 92-93.

9 Mistry 1981, 15-18.

10 I. m., 37.

olvasatát alapvetően meghatározza a kereszténységgel való összehasonlítás szándéka. S mivel a buddhizmusnak is számos változata létezik, fontos megjegyezni, hogy a Nietzsche korabeli Európában a buddhizmus későbbi formája, a mahájána kevésbé volt ismert, a fő érdeklődés ekkoriban Buddha személyére irányult. Nietzsche a buddhizmusra mint történelmi jelenségre tekintett, és különösen a Buddha korabeli India és saját kora Európája közti párhuzam foglalkoztatta.<sup>11</sup> A kutatás szerint Nietzsche a buddhizmusnak csak korábbi formáját, a hinajánát ismerte, s a későbbi, mára uralkodóvá vált irányzat, a mahájána szemszögéből nézve Nietzsche ismeretei nagyon egyoldalúak voltak. Ennek ellenére számos értelmezés született más buddhista irányzatok és Nietzsche filozófiájának közös vonásait illetően is: Keiji Nishitani és Ryogi Okochi szerint az amor fati ideájában és a nihilizmus dionüszoszi legyőzésében Nietzsche közel került a mahájánához, a Nietzsche által egész biztosan nem ismert zen buddhizmus gondolatát, Buddha megölését pedig az „Isten halott” – gondolattal szokás rokonítani.<sup>12</sup> A zen tanítás lényege valamely személy vagy elmélet követése helyett a gyakorlat előtérbe helyezése, a cél pedig nem Buddha követése, hanem a Buddhává válás, a saját Buddha-természet kibontakoztatása, mely párhuzamba állítható az Isten halálából fakadó felhívással az ember számára az önfelülmúlásra. A két elképzelés rokonításának alapját adja, hogy Nietzsche *A vidám tudományban* maga is párhuzamot von Buddha és Isten halála között.<sup>13</sup>

A források számbevétele után válaszolható meg a kérdés, mennyire egyoldalú és félreértelmezésekkel terhes volt az a kép, amit Nietzsche a buddhizmusról kapott. Mistry szerint Nietzsche lényegileg egy téves buddhizmus-interpretációval találkozott, s ezt a tévedést maga is tovább vitte, mikor a szenvedéstől való megszabadulás buddhista törekvését a nem-létezés vágyaként fogta fel. Ugyanakkor Mistry Nietzsche védelmében hangoztatja, hogy a filozófus buddhizmus-kritikája valójában nem az eredeti vallás értékelése, hanem azé a nem hiteles buddhizmusképe, amelyet Nietzsche ismert, s szerinte a félreértésekért Schopenhauer mellett Koeppen és Oldenberg is felelős. Koeppen ugyanis úgy jellemzi a buddhizmust, mint a megsemmisülés és tagadás filozófiáját, s azt állítja, hogy a buddhizmusnak nincs semmi építő tanítása a mulandóságról, mivel csak a földi létezés semmisségét és a világ értéktelenéget hangsúlyozza. Hasonlóan sötét képet alkotott Oldenberg is, aki szerint az egész indiai temperamentumot a fáradtság jellemzi, a buddhizmus pedig mindenben a szenvedést látja.<sup>14</sup> E félreértéseknek főleg olyan

11 Morrison 1997, 7-8.

12 Skowron 2002, 14-17.

13 Nietzsche 1997, 137.

14 Mistry 1981, 114.

buddhista kulcsfogalmaknál van nagy szerepe, mint a szenvedés, a nem-cselekvés és a Nirvána, melyek alapján a buddhizmust tévesen pesszimistának fogják fel, mely tétlenségre biztat, és célját a halálban látja. Különösen a Nirvána fogalmának félreértése jellemző a korban, mivel a buddhista tanítás szerint a Nirvána túl van a lét és nem-lét kategóriáin, az értelem és a nyelv birodalmán, jelentését nem lehet szavakkal megmagyarázni, így könnyen ráfogták a Nirvánára, hogy az a Semmivel, a nem-léttel azonos.<sup>15</sup> A szenvedés buddhista megítélésének és a Nirvána jelentésének félreértése tehát az oka annak, hogy Nietzsche a buddhizmust tévesen pesszimizmusnak és passzív nihilizmusnak minősítette.<sup>16</sup>

A forrásokra való kitekintés után vegyük szemügyre a Nietzsche-művekben található legfontosabb utalásokat a buddhizmusról! Az életmű végén megfogalmazott rokonszenvező buddhizmus-kép előtt Nietzsche változatos leírásai Buddha vallásáról igen ambivalens értékelést mutatnak. Csaknem minden munkájában tesz hosszabb-rövidebb megjegyzést a buddhizmusról, ám ezekben hol a szimpátia, hol pedig a bíráló hangja erősödik fel. Már *A tragédia születésében* is találunk utalást a buddhizmusra, amelynek Nietzsche a semmire, a nem-létezésre irányuló vágyat tulajdonítja<sup>17</sup> – itt érvényesül tehát a Schopenhauer és Koeppen hatásának betudható félreértés.<sup>18</sup> Érdekes a *Virradat* azon eszmefuttatása, amelyben Nietzsche áttekinti az indiai vallásosság fejlődési fokait, s az istenhit elvetése után a következő fejlődési fokot Buddha vallásában látja, amit példaként állít Európa elé: „Egyel tovább lépve: félredobták az isteneket, amit Európának egyszer ugyancsak meg kell tennie! Még egyel tovább lépve: már papokra és közvetítőkre sem volt szükségük, és színre lépett Buddha, az önmegváltás vallásának tanítója! Milyen messze van Európa még ettől a kulturális foktól!”<sup>19</sup> *A vidám tudományban* is fellelhető a buddhizmus-értelmezésre jellemző ambivalencia: egyfelől Nietzsche Buddha vallását az életundorral és a gyengeséggel köti egybe,<sup>20</sup> másfelől viszont a kereszténységhez képest pozitív színben tünteti fel.<sup>21</sup> A vallások eredetéről elmélkedve pedig megjegyzi, hogy sokszor egy vallásalapító nem tesz mást, mint egy már meglévő életformát értékeli fel, így Buddha például „olyanféle emberekkel találkozott, (...) akik lustaságból voltak jók és jóságosak / mindenekelőtt ártalmatlanok/, és akik ugyancsak lustaságból éltek mértékletes, majdnem igénytelen életet: megértette, hogy e lények szinte óhatatlanul (...)

---

<sup>15</sup> Moad 2004.

<sup>16</sup> Lincourt 2009.

<sup>17</sup> Nietzsche 2003, 197-198.

<sup>18</sup> Spannhake 2000, 181-188.

<sup>19</sup> Nietzsche 2000, 87-88.

<sup>20</sup> Nietzsche 1997, 157.

<sup>21</sup> I. m., 161.

sodródni egy hit felé, amely azt ígéri nekik, hogy a földi hányattatások /vagyis a munka, és egyáltalán a cselekvés/ sohasem térnek vissza – és ennek ’megértése’ volt az ő zsenialitása.”<sup>22</sup> Az idézett megállapítás jól tükrözi a kor szokásos felfogását a buddhizmusnak tulajdonított cselekvés-elvetésről és a keleti mentalitásnak a lustasághoz, tétlenséghez kötéséről, amihez az akarat gyengesége járul – Nietzsche szerint ugyanis a buddhizmus és a kereszténység háttérben is az akarat elsovadása áll.<sup>23</sup> Számos esetben ezért a filozófus egybeszővi a kereszténység és a buddhizmus kritikáját, amiért mindkét vallás meg akarja tagadni az embert.<sup>24</sup> Sőt helyenként a buddhizmusról még a kereszténységnél is negatívabb képet fest, mert úgy látja, hogy itt a legerősebb a világtagadás, hiszen Buddha hívei mindenhol csupa szenvedést látnak.<sup>25</sup> Hasonló okból bírálja Zarathustra is Buddhát, mint akinek csak a szenvedés meglátására van szeme, s így az élettől való elfordulásra tanít: „Ha beteget, vént vagy hullát látnak, azt vágják rá: ’Az élet megcáfoltatott!’ Pedig ők cáfoltattak meg csupán, az ő látásuk – hogy a lét egyazon látomására van csupán szemük!”<sup>26</sup>

A *Túl jön és rosszon*-ban Nietzsche egyenesen szembeállítja Buddha világtagadását saját eszményével, a világigenléssel, amelynek kifejezése lesz az örök visszatérés gondolata. Szintén a buddhizmustól való elhatárolódását fejezi ki, amikor azt a kereszténységhez hasonlítja, amennyiben mindkét vallás a hétköznapi, alacsonyrendű embereknek való, az ő szokványos életüknek ad magasabb látszatértékeket, ezáltal elégedettséggel töltve el az alacsonyrendűeket.<sup>27</sup> Nietzsche nemcsak bírálja a buddhista morált, hanem még Európa számára veszélyesnek is tartja: mint írja, káros az a morál, amelyben az emberek „egyek a részvét vallásában, az együttérzésben, mindennel kapcsolatban, ami csak érez, él, szenved, (...) egyek abban az önkéntelen elkomorulásban és elszelídülésben, amelynek ígézetében Európát valami új buddhizmus tűnik fenyegetni.”<sup>28</sup> Meglepő az iménti gondolat, hiszen, mint láttuk, a *Virradat*-ban még úgy írt Nietzsche a buddhizmusról, mint követendő példáról, olyan kulturális fokról, amelytől Európa még nagyon távol áll. Az *Adalék a morál genealógiájához* előszavában pedig Nietzsche ismét úgy fogalmaz, hogy az emberiségre leselkedő nagy veszedelem az élet ellen forduló akarat, amely az együttérzésmorálban rejlik, s az ilyen morállal

---

22 I. m., 267-268.

23 I. m., 259-261.

24 Nietzsche 2001, 279.

25 I. m., 279-280.

26 Nietzsche 2004, 56.

27 Nietzsche 1995, 49-50.

28 I. m., 78.

megbetegített európai kultúra egy új buddhizmus felé tart, a nihilizmusba.<sup>29</sup> A buddhizmus nihilizmusként való felfogásának háttérében megint csak a Nirvána fogalmának téves értelmezése áll, amit Nietzsche a keresztény Istenhez hasonlóan a Semmivel azonosít: „az Istennel való unió mistica utáni vágy azonos a buddhisták vágyával a semmire, a Nirvánára.”<sup>30</sup> Nietzsche szerint a hindu, buddhista és keresztény számára a végcél, akár brahmannak, akár Nirvánának, akár Istennek nevezzük azt, a semmi érzése, ahol már nem létezik szenvedés, mivel ez a szenvedők, a rosszul születettek számára a végső jó.<sup>31</sup>

Látható, hogy *Az Antikrisztust* megelőző művekben meglehetősen ambivalens értékelés bontakozik ki Nietzsche műveiben a buddhizmusról, de erősebb a negatív megítélés, mivel a buddhizmus alapvetően a nihilizmus egy formájaként tűnik fel. A hagyatékban maradt jegyzetek számos kritikai megjegyzésének alapja szintén az, hogy a buddhizmust Nietzsche a kereszténységhez hasonlóan nihilizmusnak tartja, mivel lényege a semmibe való vágyakozás. Úgy látja, a nihilizmus indiai formájában nincs legyőzve a morál, csupán a büntetésként fölfogott létet a tévedésként fölfogott léttel kombinálják.<sup>32</sup> Továbbá mind a buddhizmust, mind a kereszténységet a gyenge akarat, az erőtlenség, a szellemi kifáradás és a szenvedéstől való menekülés jellemzi,<sup>33</sup> mindkét vallásban az életet tagadó akarat érvényesül, melynek célja a nem-lét.<sup>34</sup> S míg a *Virradat*ban Nietzsche fejlődésként értelmezte az indiai vallásosságban Buddha vallásának megjelenését, addig egy hagyatékbeli jegyzetben az indiai kultúrának véget vető nihilista katasztrófának nevezi, amelyben az együttérzés túltengése és a szellemi túlfáradás diadalmaskodik.<sup>35</sup> Ismételten párhuzamot von a keresztény Európa nihilizmusa és a buddhizmus között – felfogásában a nihilizmus „a buddhizmus európai formája, a nem-tevés, miután az egész létezés elvesztette ’értelmét.’”<sup>36</sup> Hogy értelmezését pontosítsa, Nietzsche, aki saját bevallása szerint önmagában már végig élte, maga mögött hagyta a nihilizmust,<sup>37</sup> különbséget tesz a nihilizmus két formája, az aktív és a passzív között; előbbire példa a sajátja, utóbbira pedig a buddhizmus. A kettő ellentétes egymással: az aktív nihilizmusban megvan a rombolás

---

29 Nietzsche 1996, 13.

30 I. m., 28.

31 I. m., 161-162.

32 Nietzsche 2002, 13.

33 I. m., 106.

34 I. m., 364., 295.

35 I. m., 41.

36 I. m., 37.

37 I. m., 9.

ereje, de a passzív nihilizmus már nem támad, ami a gyöngeség jele.<sup>38</sup> Nietzsche mint aktív nihilista lerombolja a régi, keresztény, élettagadó értékeket, de teszi ezt azért, hogy helyükbe új, életigenlő értékeket állítson. Ezzel szemben a passzív nihilizmus megáll a rombolásnál, de nem terem újat.<sup>39</sup> Ezért Nietzsche, míg a maga aktív nihilizmusát a hatalom kifejeződésének tartja, addig a buddhizmus nihilista morálját a hatalom gyengeségének tekinti.<sup>40</sup>

Nietzschének az előbbiekben bemutatott gondolatainál számolnunk kell a forrásokból átvett tévedésekkel: Mistry szerint Nietzschét a buddhizmus félreértelmezésében nagymértékben befolyásolhatta az a korban általános felfogás, amit Koeppen és Oldenberg is követett, mely szerint a nyugati ember aktív, teremtő, cselekvő típus, míg a keleti passzív, szenvedő, türelmes, áldozatos, a passzívnak felfogott buddhizmussal pedig alapvetően szemben áll Nietzsche cselekvés-eszménye.<sup>41</sup> R. G. Morrison Nietzsche buddhizmus-képének meghatározó elemét látja a passzív nihilizmus fogalmában, ami a szellemi kifáradást és az élet értelmetlenségének érzését fejezi ki, amihez képest csak másodlagos az a pozitív értékelés, amit Nietzsche a kereszténységgel összemérve ad a buddhizmusról.<sup>42</sup> M. Skowron szintén ebben látja a nietzschei buddhizmus-értelmezés ambivalenciájának nyitját: amikor szembeállítja azt a kereszténységgel, akkor többnyire pozitívan értékeli, de amikor önmagában vizsgálja, akkor mindig kiviláglik a különbség Buddha vallása és Nietzsche életigenlő ideálja között, melynek szimbóluma Dionüszosz, amihez képest a buddhizmus nihilizmusnak minősül.<sup>43</sup>

Ettől az ambivalens értékelést jelző, többnyire azonban kritikával kezelt, olykor pedig határozottan elutasított buddhizmus-képtől nagyfokú eltávolodást jelez *Az Antikrisztus* című alkotás, ahol a korábbiaknál jóval terjedelmesebb és összetettebb értelmezést találunk Buddha tanáról. A mű meglepően rokonszenvező Buddha-portréját megelőzően itt is visszatér ugyan az a gyakran hangoztatott bírálat, miszerint a buddhizmus élettagadó, nihilista vallás, ahol a legfőbb célként elgondolt Nirvána valójában a Semmi, így az ártatlannak tűnő megfogalmazás mögött valójában veszélyes életellenes tendencia rejlik.<sup>44</sup> Ezt a meglehetősen negatív képet azonban egy olyan gondolatsor követi, mely újdonságként hat az eddigi, főként kritikus megítéléshez képest, s amelyből kiderül, miért

---

38 I. m., 22.

39 Gerhardt 1998, 124-125.

40 Mistry 1981, 109., 111.

41 Mistry 1981, 193-194.

42 Morrison 1997, 22-27.

43 Skowron 2002, 24.

44 Nietzsche 2005, 14-15.



is értékeli mégis többre Nietzsche Buddha vallását a kereszténységnél. Nietzsche ugyan itt is megjegyzi, hogy a buddhizmus is nihilisztikus décadence-vallás, de a kereszténységgel összehasonlítva annál százszor realisztikusabb, pozitívista vallás. A kereszténységgel ellentétben a buddhizmus nem a bűn ellen harcol, hanem a szenvedés ellen, s ahogy túl van Isten fogalmán, úgy túl van a morálon, túl van jón és rosszon is. Nietzsche a buddhizmus megjelenését két fiziológiai tényre vezeti vissza – az érzékek túlzott ingerelhetőségére, s így a fájdalom iránti túl nagy képességre, illetve a túlméretezett szellemiségre. Ezen fiziológiai okokból kialakult depresszió ellen lép fel, mint valami orvos, higiéniai szempontból Buddha. Ellenszerű olyan élet- és gondolkodási módot javasol, melynek célja mindenféle gond és negatív érzelmek elkerülése, pusztán nyugalom, vidám és pozitív érzelmek átélése, mivel előbbiek károsak, utóbbiak jók az egészségnek. Buddha vallása úgy tűnik fel tehát, mint egyfajta életstílus, amely nélkülözi a vallások szokásos tartozékait – itt nincs szükség imádkozásra, aszkézisre, semmilyen kényszerre. Abban is más ez a vallás, hogy nem harcol a másként gondolkodókkal szemben, s egyáltalán, semmiféle ellenszenvet nem tűr meg, tanítása lényege éppen a bosszú, a ressentiment érzésének elvetése, mivel az ezzel járó érzelmek egészségtelenek. Az érzékek túl erős ingerelhetőségére és a fájdalomra való fokozott képességre így Buddha válaszul egy dietetikai megoldást javasol: a negatív, ellenséges és nyugtalanító érzelmek kerülését azok egészségre nézve káros voltuk miatt. A másik fiziológiai tényre pedig, a szellemi kimerültségre, amelyben az egoizmus meggyengül, megoldásként Buddha kötelességgé teszi az egoizmust, a szellemi érdekeket is a személyre vezetve vissza. Az egoizmus így Buddha tanításában abban áll, hogy mindent megelőző a személyes érdek, az én megszabadulása a szenvedéstől.<sup>45, 46</sup> Ezen értelmezésben tehát a buddhizmus mint egyfajta szellemi diéta tűnik fel, melynek célja a kívánságok kioltódásával a derű és nyugalom elérése. Merőben ellentétes érzelmvilág uralkodik Nietzsche szerint a kereszténységben, ahol megvetik a testet, a higiénét, az érzékeket, jellemző az önmagunk iránti kegyetlenség és a másképpen gondolkodók üldözése, valamint mindenféle örömmel szembeni gyűlölet. Már ebből az összehasonlításból is kiderül, mennyivel magasabb

---

45 I. m., 32-33.

46 Szathmári Botond megjegyzi, hogy a buddhizmusban valóban van egyfajta egoizmus, hiszen az erkölcsi értékek önértékből fakadnak, azáltal, hogy elősegítik-e a megvilágosodást, s ezt mint egoisztikus elvet örömmel üdvözli Nietzsche. De ez csupán a théraváda tradícióra jellemző, amely az egyéni megvilágosodásra helyezi a hangsúlyt, individualista módon, ellenben a mahájána alapeszméje a bódhiszattva ideál, amely azonos a krisztusi részvevő szeretettel. (A bódhiszattva kész lemondani saját megvilágosodásáról, hogy másokat segítsen, és az egész emberiséget bevárva elhalasztja egyéni megszabadulását.) Erről az irányzatról azonban Nietzsche valószínűleg nem tudott. Vö. Szathmári 1994, 120.

rendűnek látja Nietzsche a buddhizmust, s ezt csak tovább fokozza a két vallás háttéréről alkotott elképzelése. Nietzsche úgy látja, hogy a buddhizmus, amelynek vannak bizonyos előfeltételei – mint az enyhe klíma, a szelídség, szabadság és mentesség bármely militarizmustól –, kifejezetten a magas és művelt rétegek vallása, ellenben a kereszténység az alacsonyrendűeké és elnyomottaké.<sup>47</sup> Mindezek alapján Nietzsche még azt is megfogalmazza, kiknek való e két vallás: a buddhizmus késői, azaz jóságos, szelíd és szellemileg túlélrett embereknek, akik túl könnyen érznek fájdalmat. Az ilyen embereket a buddhizmus diétája elvezeti a békéhez és derűséghez, ideje a civilizáció lezárulásakor jön el. Érdekes, ahogy Nietzsche, mint már többször is, ismét összehasonlíttja a buddhizmussal kora Európáját – ezúttal arra a következtetésre jutva, hogy Európa még nem érett meg a buddhizmusra. Ezzel szemben a kereszténység az elnyomott és alantas rétegek vallása, uralomra jutásához barbárrá kellett válnia, s úgy tudott uralkodni a *ragadozók* felett, hogy meggyengíti, azaz megszelídíti azokat – ez a civilizációteremtés keresztény módja.<sup>48</sup> Nietzsche összességében úgy értékeli a buddhizmust, hogy az sokkal hidegebb, őszintébb és objektívebb vallás a kereszténységnél,<sup>49</sup> s alapvetően másként viszonyul a szenvedéshez: nem próbálja azt valamilyen morális értelmezésen keresztül felmagasztosítani, tiszteletre méltóvá tenni, hanem egyszerű tényként konstatálja, s diétetikai megoldásokat kínál a szenvedéstől való megszabadulásra.

A hagyatékban maradt jegyzetekben hasonló gondolatokat találunk a buddhizmus és a kereszténység összehasonlításáról, azok különböző társadalmi és műveltségi rétegekhez kötöttségéről és eltérő érzélelmevilágáról – sokszor még radikálisabb megfogalmazásban. A két nihilista vallás ellentétességét fejezi ki a „Buddha a 'megfeszített' ellen” formula: a buddhizmushoz Nietzsche egyfajta „szép alkony” kifejezését köti, mely tele van hálával és szellemi szeretettel, mentesen minden keserűségtől és haragtól, szemben a kereszténységben rejlő elemi bosszúvágygal.<sup>50</sup> Ugyanakkor Nietzsche buddhizmus-értelmezésében itt is egy félreértés tűnik fel, amikor a buddhista eszményt mint cselekvésmentességet,<sup>51</sup> mint bármely fajta cselekvés elvetését és a nem-létre törekvést fogalmazza meg. Nietzsche felfogása szerint a buddhizmusban a vágyak és érzelmek tűnnek fel gonoszként, mivel cselekvésre csábítanak, a cselekvések viszont értelmetlenek, mert a létezéshez kötnek, aminek ugyancsak nincs értelme. Így azért tiltják a

47 Nietzsche 2005, 34.

48 I. m., 35.

49 I. m., 36.

50 Nietzsche 2002, 79.

51 Mistry hívja fel a figyelmet arra, hogy Nietzsche megfélemlszik arról, hogy a tulajdonképpeni buddhista aktivitás a meditáció – Vö. Mistry 1981, 128.

bosszút és ellenségeskedést, mert kerülnek minden affektust, ahogy a jó és rossz cselekvésektől is meg akarnak szabadulni. A buddhizmus mint valami megfáradt hedonizmus tűnik fel, mely az érzelmektől és cselekvésektől való irtózásával gyökeresen különbözik a Pál-féle kereszténység feszült érzelmiségétől.<sup>52</sup> A két vallás lényegi ellentétét így összegzi Nietzsche: míg a kereszténységnek mint az elnyomottak lázadásának hajtóereje a ressentiment, addig a buddhizmus, ami nem ressentiment-mozgalomból született, „harcol a ressentiment ellen, mivel az cselekvésre ösztönöz,”<sup>53</sup> és így eltérít a céltól, a lélek békéjétől, egy cselekvéseken túli tökéletesség-állapot elérésétől. Az *Ecce homo*-ban ugyanígy a bosszúvágy elvetését látja a buddhizmus lényegének, de ismételten hangsúlyozva, hogy az nem valami morális okból történik, hanem az egészség megőrzése érdekében.<sup>54</sup> Buddha mint bölcs fiziológus, felismerte a ressentiment-tel járó érzelmek egészségkárosító hatását, vallása, mely inkább nevezhető egészségtannak, a ressentiment feletti győzelem. Tanítása: „szabadítsd meg lelked a ressentiment-től – ez az első lépés a gyógyulás felé. 'Az ellenségeskedést nem az ellenségeskedés, hanem a barátság szünteti meg': így kezdődik Buddha tanítása – ez *nem* a morál szava, ez a fiziológia szava.”<sup>55</sup> Jól érezhető, mennyivel többre becsüli ezt a fiziológiai megfontolt-ságú egészségtant Nietzsche a keresztény morálnál, még ha távol is áll a szenvedés elkerülésének buddhista törekvése Nietzsche eszményétől. Hiszen Nietzsche értékelése szerint a szenvedéstől való menekülés és az ellenségeskedéstől való visszahátrálás gyengeségből fakad, ellenben „az erős természetnek szüksége van ellenállásra, ezért keresi is azt,”<sup>56</sup> őt nem gyengíti el a harc, sőt, az agresszív pátosz az erő tartozéka.<sup>57</sup>

Urs Sommer a buddhizmus nietzschei elgondolását és annak ütköztetését a kereszténységgel hét pontban összegzi *Az Antikrisztus* alapján, melyekből jól kitűnik Nietzsche értékelése a két vallásról. Az első pontban kimondja, hogy a buddhizmust nihilista volta ellenére Nietzsche nem ítéli el a kereszténységgel együtt, aminek oka a második pontban megfogalmazott pozitivistá jelleg, ami a buddhizmus realitásérzékében, szigorú fenomenalizmusában körvonalazódik, a morális világtértelezés felülmúlásában és az Isten-fogalom elvetésében. Sommer hangsúlyozza azt is, hogy amikor Nietzsche összehasonlítja a buddhizmust a ke-

52 Nietzsche 2002, 80.

53 I. m., 89.

54 Mistry számos buddhizmus-kutatóval egybehangozva állítja, hogy Nietzsche buddhizmus-értelmezése e ponton is téves: a buddhizmus motivációi nem fiziológiaiak, hanem etikaiak! – Vö. Mistry 1981, 128.

55 Nietzsche 2003, 24.

56 I. m., 25.

57 I. m., 25-26.

reszténységgel, akkor Buddha vallását nem Jézus evangéliumával állítja szembe, hanem inkább az egyházi, Pál-féle kereszténységet az eredeti buddhizmussal és később az „igazi” Jézussal, a valódi ellentét tehát a kereszténység és Buddha – Jézus életprogramja között van. Fontos továbbá, hogy Nietzsche itt a buddhizmus eredeti formáját mutatja be, hiszen a későbbi mahájána buddhizmus szinte Istenként tünteti fel Buddhát, központi fogalomnak pedig a részvétet teszi meg – *Az Antikrisztus*ban tehát nemcsak a kereszténység eredeti és hiteles formáját keresi Nietzsche, de a buddhizmusnak is egy ideáltípusát vázolja fel. A harmadik pont a buddhizmus feltételeinek megadása, kiemelten a két fiziológiai okra való visszavezetés, melyek, akár a kereszténység esetében, a décadence termékei, csak-hogy a buddhizmus e jelenségekre nem morális választ ad – mint a kereszténység a bűn feltalálásával –, hanem konkrét kiutat keres. A negyedik pont ezen kiút mibenlétének kifejtése – ez lenne Buddha dietetikus ételszabályzata, amilyenhez hasonlót ad majd Nietzsche is az *Ecce homo*-ban. Nietzsche itt a buddhizmus-képből töröl minden vallási elemet, Buddhát pedig mint orvost mutatja be, akinek fő célja, hogy az emberi állapotokat kellemessé tegye és minimalizálja a szenvedést. Az ötödik pont az, hogy a buddhizmusból hiányzik a kereszténység lényegét képező ressentiment, habár a gyűlölködés elvetése nem morális, hanem orvosi szempontból történik, és nem implicál valamiféle jézusi ellenségszeretetet. Sommer ehhez hozzáfűzi, hogy e ponton Nietzsche buddhizmus-képe téves, vagy legalábbis nagyon egyoldalú, ahogy radikalizálja a konfliktusoktól való kitérést a buddhista etikában. A hatodik pontban Sommer felhívja a figyelmet arra, hogy egy helyütt úgy tűnik fel, hogy nem nagy a különbség Nietzsche és az általa vázolt buddhizmus közt, amikor arról beszél, hogy Buddha vallásában az egoizmus kötelességgé lesz. A buddhizmusban az egyéni szenvedés, az attól való megszabadulásra törekvés minden mást megelőz – ebben is különbözve a kereszténységtől, mert míg a buddhista célja önmaga megváltása, addig a bűneihez láncolt keresztény arra vár, hogy másvalaki váltsa meg őt. Olyannyira pozitív színben tűnik itt fel a buddhizmus a korábbi művekhez képest, ahol Nietzsche inkább a vallás nihilista voltát hangsúlyozta, hogy az a benyomásunk támadhat, mintha itt Nietzsche egy új vallásról beszélne. Sommer meglátása az, hogy ez az új, pozitív kép érvelés-stratégiaiailag motivált: Nietzsche célja nem annyira a buddhizmus bemutatása, mint inkább annak szembeállítás a kereszténységgel oly módon, hogy utóbbit a lehető legsötétebb színben tüntesse fel. A műben a buddhizmussal, a judaizmussal, az iszlámmal, Manu törvénykönyvével és Jézus hiteles kereszténységével való szembeállítás is egy célt szolgál: minél jobban befeketíteni a kereszténységet! Végül a hetedik pontba kerül a szenvedés elkerülésének buddhista módja, s Sommer itt arra figyelmeztet, hogy Nietzsche úgy írja le a buddhista célt, mint egy, már ezen a világon megvalósítható tökéletességet,

nem pedig úgy, mint a Semmiben való feloldódást. Érdekes, hogy míg a mű elején Nietzsche a Nirvánát a Semmivel azonosította, később már másként érti a tökéletességet, (vagyis a Nirvánát, még ha ezt a szót nem is használja), nem megsemmisülésként, hanem a szenvedéstől való megszabadulás belső állapotaként. Sommer szerint itt Nietzsche azt a Müllernél és Oldenbergnél is megjelenő vitát összegzi, hogy vajon a Nirvána a semmivel azonos, vagy pedig egy földi életben elérhető szenvedésmentes állapotot jelent. Mindent egybevetve Sommer úgy látja, hogy nihilista volta ellenére az antikeresztény nézőpontból bemutatott buddhizmus nem áll távol Nietzsche filozófiájától, buddhizmus és kereszténység összehasonlításának vezérmotívuma pedig az, hogy a buddhizmus pozitív értelmezése érvelés-stratégiai módszer: *Az Antikrisztusban* a Buddha iránti szimpátia mélyíti el a kereszténységgel szembeni ellenszenvet.<sup>58</sup>

Buddhához hasonlóan Nietzsche a kereszténység előtti Jézust is szembeállítja Pál vallásával, s az ahhoz képest felértékelt Megváltó életgyakorlatát Buddha tanával állítja párhuzamba.<sup>59</sup> A kereszténység egyházi formájánál jóval többre értékelt jézusi életmintát a buddhizmus törekvéseivel felelteti meg: „Látható, hogy mi az, ami a keresztthalállal véget ért: egy új s teljességgel eredeti elindulás egy buddhista békemozgalom, illetve egy, a Földön való tényleges, s nem pusztán ígért boldogság irányába.”<sup>60</sup> A Pál kereszténységével szembeállított Jézus-alak leírásában számos olyan elem található, melynek párja a buddhizmus jellemzésében is fellelhető, mint a befelé fordulás, a tartózkodás a lelki békét megzavaró cselekvéstől és affektustól, az ellenállás és bosszú elvetése, a morálon való túljutás vagy egyedül a derűs és szeretetteljes lelkiállapotok megtartása. Ahogyan Nietzsche értelmezésében a buddhizmus voltaképpen egy sajátos életprogram, mentesen minden vallási elemtől és istenhittől, melynek célja a benső boldogság elérése itt és most, úgy Jézus eredeti kereszténysége is egy gyakorlat, ami a szeretetben élés révén földi boldogsághoz juttat: „a kereszténység gyakorlata nem fantazmagória, ahogy a buddhizmus gyakorlata sem: eszköz a boldogsághoz...”<sup>61</sup> Nietzsche így végső soron a buddhista célt, a kívánságok kioltódásával elért lelki békét, a Nirvánát, megfelelteti a szívben hordozott Isten országának, melynek elérésével válik lehetségessé az önmegváltás és az evilági boldogság. E magasrendű életprogram háttérében azonban Nietzsche szerint mind Buddha egészségtana, mind Jézus szeretetgyakorlata esetében a szenvedéstől való menekülés dekadens törekvése áll. A Jézus és Buddha leírásában egyaránt megmutatkozó szimpátia

58 Sommer 1999, 201-207.

59 Nietzsche 2005, 52.

60 I. m., 69.

61 Nietzsche 2002, 81.

ellenére megmarad tehát egy erős kritika, mivel Nietzsche a jézusi és a buddhista életgyakorlatot is egy kóros fiziológiai jelenségre vezeti vissza: a szélsőséges szenvedés- és ingerelhetőségi képességre. Erre a fiziológiai okra javasolja Buddha a gondoktól való tartózkodást, a bosszú kerülését és minden zavaró érzelem elvetését, mivel azok károsak az egészségre, vallása ezért egészségtanként tűnt fel. Hasonló módon Nietzsche Jézus magasrendű életminőségének hátterében is a fájdalomra való túlzott képességet látja, mely elviselhetetlennek érez bármely külső szembenállást, így a kóros fiziológiai jelenség következménye az ellenségeskedés elvetése és a szeretetben élés. Mindkét esetben tehát a lényegi törekvés a szenvedéstől való menekülés, amelyhez így pusztán eszköz az ellenségeskedés-nélküliség. Hogy ez a kereszténységhez képest pozitívan értékelt gyakorlat mégis milyen távol áll Nietzsche eszményétől, azt jól érzékelteti a következő gúnyos leírás: „itt értjük meg, hogy még a gonoszt sem szabad gyűlölni, nem szabad szembeszállni vele, hogy még önmagunk ellen sem szabad háborút viselnünk (...), hogy igazából csak a pozitív érzelmekben élünk; hogy szóban és tettben egyaránt ellenségünk pártját kell fognunk (...). Mihez érkeztünk el itt? A buddhista típushoz vagy a tökéletes szarvasmarhához.”<sup>62</sup> Minden szimpátia ellenére végső soron Nietzsche az akarat betegségének, a hatalom akarása gyengeségének tartja a buddhizmust, s az ettől való elhatárolódás igazi oka a szenvedés eltérő értékelése. Nietzsche ugyanis a *décadence* jelének látja a szenvedéstől való menekülést, ellenben a filozófus eszménye az a dionüszoszi életigenlő ember, aki nem fél a szenvedéstől, s akinek végtelen életigenlése, jón-rosszon túli létszeretete még a szenvedés igenlését is magában foglalja, ahogy ezt a Nietzsche által legmagasabb rendűnek tartott állapot, a dionüszoszi létviszony, az *amor fati* kifejezi.<sup>63</sup> A Sors szeretetének igazi jelentése az örök visszatérés gondolatának elviselése, az élet újraélésének vállalása, benne minden jó és rossz ismétlésével – erre azonban csak az képes, aki nem menekül a szenvedéstől.<sup>64</sup> Az *amor fati* gondolatával összemérve tehát azt mondhatjuk, hogy miként Jézus, úgy a buddhizmus *dekadens*, de földi boldogsághoz juttató életgyakorlata is Nietzsche számára értékesebb a páli kereszténységnél, de alacsonyabb rendű a dionüszoszi létmódnál: nem a legmagasabb rendű létforma, de értékes, bizonyos emberek számára pedig kifejezetten követendő életmód.<sup>65</sup>

62 I. m., 154.

63 I. m., 429.

64 Vö. bővebben Tóth 2008, 208.

65 Nietzsche 2005, 64.

A korábbi fejtegetésekből kiderült: Nietzsche buddhizmus-képe meglehetősen ambivalens, hiszen *Az Antikrisztust* megelőző művekben főleg a nihilizmusnak minősített vallás bíráló leírásaival találkozhattunk, majd *Az Antikrisztusban* egy összetettebb elemzést adott Nietzsche Buddha tanáról, azt szembeállítva a kereszténységgel, és fel is értékelve ahhoz képest. Azonban lényegi különbségként tűnt fel Nietzsche filozófiája és a buddhizmus között annak dekadens volta, ami a szenvedés elkerülésében mint Buddha egészségtanának fő törekvésében fejeződik ki. Nietzsche meglátása szerint a buddhista aktivitás pusztán a szenvedés legyőzése, a szenvedésre való képtelenséget azonban Nietzsche gyengeségnek tartja – ő úgy tekint a szenvedésre, mint amire szükség van a fejlődéshez, az önátalakításhoz, mint ami része önmagunk újrateremtésének. Nietzsche tehát voltaképpen felértékeli a szenvedést, de nem metafizikai, morális vagy vallási értelemben, mint a kereszténység, hanem elfogadja az élet részeként, s a szenvedés elviselését és átalakítását beépíti az önfelülmúlásba, így azt a hatalom növelésének szolgálatába állítva.<sup>66</sup> Csakhogy Mistry szerint Nietzsche félreérti a buddhizmust, amikor különbséget lát a szenvedés kérdésében: a szenvedésből való menekülés buddhista vágya nem a létezésnek valamilyen tagadása, nem is a megsemmisülés vágya, hanem út az önlegyőzéshez.

Az önfelülmúlás nietzschei és buddhista elgondolása között számos kutató lát hasonlóságot – még ha ezzel maga Nietzsche nem is értene egyet. Nietzsche számára a vágyaktól való megszabadulás útján elérhető lelki békére törekvés passzívítást eredményez, így a buddhizmusból hiányzik a dinamizmus és az aktivitás. Csakhogy, ahogy erre Mistry rámutat, az igazi buddhista aktivitás a meditáció: ebben történik meg a vágyak szublimálása, az érzelmek feletti uralom gyakorlása; a meditáció az önlegyőzés és öntökéletesítés gyakorlata.<sup>67</sup> Továbbá a karma-tan miatt Mistry szerint a buddhizmusban is nagyon fontos a jelenlegi élet és a cselekvés. A helyes cselekvés mind a buddhizmus ok-okozati alapú új-jászületés-tanában, mind Nietzsche örökvisszatérés-gondolatában eszköz az önmegváltáshoz – így mindkét esetben összefonódik a sors és az egyéni cselekvés.<sup>68</sup> Ahogy Nietzsche értékrendjében, úgy a buddhizmusban sem az altruizmus áll előtérben, hanem az önmegváltás, s Mistry a célban is hasonlóságot lát: az Übermensch a hatalom növelése, az önlegyőzés során hasonló örömet él át, mint amit

---

66 Mistry 1981, 116-118.

67 I. m., 127-128.

68 I. m., 159-162.

Buddha a Nirvánában tapasztal.<sup>69</sup> Mistry szerint, habár Nietzsche szembeállítja a hatalom akarását a Nirvánával, valójában hasonlóság van a kettő között, amit Nietzsche azért nem ismer fel, mert a Nirvánát téves módon többnyire a Sem-mivel azonosítja.<sup>70</sup> Pedig Mistry értelmezésében a Nirvána a szenvedés konstruktív átalakítása, a vágyak legyőzésével elérhető belső szabadság, olyan örömteli tapasztalat, melyben a szenvedés átalakul boldogsággá. A különbség mégis abban áll, hogy a buddhista számára a cél a szenvedés felszámolása, míg Nietzschénél a hatalom növelése a folytonos önlegyőzés révén.<sup>71</sup> Kaufmann szintén egy nagyon összetett, korántsem egyértelmű kapcsolatot lát a hatalom növelése és az önlegyőzés buddhista módja között: mint írja, Nietzsche kreativitás-eszménye ellentétesnek tűnik a Nirvánával, de valójában Buddha számára is az önfelülmúlás a cél, s ha Nietzsche nem értette volna félre a Nirvána fogalmát, akkor közelebb érezte volna saját eszméihez a buddhizmust.<sup>72</sup> Morrison még tovább megy Nietzsche filozófiája és a buddhizmus rokonításában: állítása szerint az önlegyőzés nietzschei és buddhista elgondolása lényegileg hasonló, s ha Nietzsche egy olyan korban élt volna, amikor a buddhizmust már jobban megértik, akkor talán Buddhában látta volna meg az Übermensch modelljét.<sup>73</sup>

A nietzschei filozófia és a buddhizmus ilyen fokú közelítését túlzásnak vélem, hiszen nem mindegy, hogy hová vezet az önlegyőzés: a hatalom növelésével elért erőfokozódáshoz, ami az evilági létben fejeződik ki teremtés és önteremtés révén, vagy pedig a cél a Nirvána, mely, ha nem is a nem-lét, de valamiféle transzcendens – nem evilági, de nem is keresztény értelemben vett túlvilági – lét.<sup>74</sup> A

---

69 I. m., 176-178.

70 I. m., 195.

71 I. m., 188-192., 197.

72 Kaufmann 1974, 276-277.

73 Morrison 1997.

74 Schmidt József értelmezésében a Nirvána a láng, az életkedv tüzeinek kialvása, szenvedélytelenség, örök nyugalom és béke, ami már ezen a világon elérhető állapot. Sem lét, sem nem-lét, hanem értelemmel felfoghatatlan transzcendens állapot. A Nirvána tehát misztérium, de nem a Semmi, hanem szenvedésen túli végtelen lét, pozitív állapot. H. Bechert úgy magyarázza a Nirvánát, hogy az a szenvedéstől és az újrászületéstől való megszabadulás, ami az életszomj megszűnésével érhető el, nem megsemmisülés, de nem is örök élet, hanem már a halál előtt is elérhető állapot, a szenvedélyek kialváásával elért belső béke. (Küng – Bechert 1997, 31-32.) Hozzá fűzhetjük, hogy a Nirvána pontos értelme ma is vita tárgya – egyes buddhista iskolák negatívan fogják fel, mint teljes megsemmisülést, de a legtöbb irányzat, így a mahájána is, pozitívan, metafizikai létezésként. A kutatók a Nirvána pozitív felfogása és a keresztény örök élet, illetve Isten között megfelelést látnak. (Vö. Küng – Bechert 1997, 70-71., 175.) Maga Buddha csak negatívan írta körül a Nirvána jelentését, s arra sem adott egyértelmű választ, hogy van-e valamilyen személyes



Nirvána állapota magában rejtí az önfelülmúlás Nietzsche-nél is szereplő mozzanatát, de mivel egy szenvedésen, jón és rosszon, cselekvéseken túli állapotról van szó, véleményem szerint nem azonosítható az emberfeletti ember világi kreativitásával. Leginkább talán Skowron értelmezésével érhetünk egyet, aki úgy látja, hogy mikor Nietzsche a keresztény morált akarja felülmúlni, akkor útja nem a buddhizmushoz vezet, hanem ahhoz, amit az általa kreált Zarathustra-figura nyomán talán „zarathustraizmusnak” nevezhetünk. A kettő között hasonlóságok és különbségek is vannak: mindkettő az önmegváltásra ad példát, azonban a különbséget a buddhizmusnak a szenvedés elleni harca és emiatti higiéniai jellege adja. Ahogy Nietzsche – Zarathustra, úgy Buddha is elveti a bosszút, de ő nem annak morális alacsonyrendűsége miatt, hanem fiziológiai okokból. Továbbá a buddhizmust Nietzsche éppen annak a szenvedéshez való viszonya miatt az életre nemet mondó nihilizmusnak tekinti, míg saját dionüszoszi „vallását” az igenlés legmagasabb formájaként jelöli meg.<sup>75</sup>

Természetesen számos egyéb, nem kevésbé érdekes szempontból is meg lehet vizsgálni Nietzsche értelmezését a buddhizmusról, illetve filozófiájának a buddhizmussal rokon vonásait. Egyet érhetünk Szathmári Botonddal, aki találóan így foglalja össze a lehetséges kutatási irányokat: „Nietzsche és a buddhizmus kapcsolatát két módon lehet vizsgálni: az egyik tárgya Nietzsche gondolatai a buddhizmusról, a másiké azon szellemi kapcsolatok és egyezések, amelyek Nietzsche szándékától függetlenül fennállnak, s talán ez utóbbiak az érdekesebbek.”<sup>76</sup> Tanulmányom az első vizsgálati módot követte, s itt csak röviden utalnék azon témákra, amelyekkel a másik irányt választva találkozhatunk. Szathmári Nietzsche filozófiája és a buddhizmus közös pontjaként említi meg a távolság pátozát, „a sasok magasságából való világszemléletet,”<sup>77</sup> a játékot, mint a világhoz való viszonyulási módot és a metafizikai rendszerek elvetését. Izgalmas kérdés továbbá Nietzsche perspektivizmusának és a buddhizmus üresség-tanának összefüggése, ahogy a metafizikai lélek-fogalom nietzschei tagadásának és a keleti anátman-tannak (nem-én tannak), vagy az újjászületésnek és az örök visszatérés gondolatának az összevetése is.<sup>78</sup> De összehasonlítás tárgyát képezheti Nietzsche

---

fennmaradás a Nirvánában. Az ilyen jellegű metafizikai kérdéseket teljességgel elutasította, mert ezek csak megzavarnak, és elvonják a figyelmet a lényegtől: a szenvedéstől való megszabadulásra törekvéstől. Vö. *Buddha beszédei* 1989, 197., 199.

75 Skowron 2002, 18-23.

76 Szathmári 1994, 120.

77 I. m., 121.

78 Az örök visszatérés formailag ugyan hasonlít a reinkarnáció buddhista változatára, az újjászületés tanára, de fontos különbségek is vannak a kettő között, hiszen a buddhista elgondolásban nem ugyanaz a létforma ismétlődik, és lehetőség van a létforagatból való

és a buddhizmus „ateizmusa”,<sup>79</sup> az „Isten halott” – gondolat és a halandó istenek buddhista elgondolása,<sup>80</sup> mint ahogy a jelenlegi élet és cselekvés jelentősége, a személyes felelősség kérdése is az örök visszatérés gondolatában és a karma-tanban.<sup>81</sup>

Sokat vizsgált kérdés Nietzsche Zarathustrájának kapcsolata Buddhával, kettőjük fellépésének, beszédmódjának és tanaik tartalmának viszonya.<sup>82</sup> A leggyakrabban emlegetett közös vonás kettejük tanítási stílusában lelhető fel, hiszen tanítványukat egyikőjük sem saját személyük követésére szólítja fel, hanem önmaguk megtalálására és legyőzésére, mindketten önfelülmúlásra szólítanak fel, s arra, hogy tanítványaik valamely tan vagy tekintély követése, vagy a pusztá hit helyett saját maguk tanítói és megváltói legyenek. Ahogy Zarathustra, úgy Buddha sem dogmatikus tanító: senkire nem erőlteti rá a maga igazát, sőt, azt tanácsolja hallgatóinak, hogy vizsgálják felül szavait a saját tapasztalatuk fényében, s tanítását tutajhoz hasonlítja, amely elvezet az önlegyőzéshez.<sup>83</sup> Éppen ezért rokonszenvezhet Nietzsche Buddhával mint az önmegváltás tanítójával, hiszen Buddha nem hitet követel, pusztán példát ad és felszólít az egyéni törekvésre.<sup>84</sup> Továbbá Mistry megfelelést lát a buddhista szeretet-fogalom és Zarathustra barátság-fogalma között: mindkettőben benne van a másik nevelése, egymás támogatása a fejlődésben, így az önmegváltást segíti elő a konstruktív barátság.<sup>85</sup>

Már csak a lehetséges vizsgálati témák felsorolásából is jól látható, milyen termékeny kutatási terület a buddhizmust jól ismerő, igaz, egyes pontokban fél-

---

kilépésre. Ugyanakkor mindkét elképzelésből egy felszólítás következik a jelen élet felelősségteljes leélésére. Az örök visszatérés gondolatának buddhista vonatkozása különösen a keleti kutatók között számít kedvelt témának.

79 Vö. Skowron 2002, 3-10.

80 Buddha nem tagadta az istenek létezését, de istennek lenni a buddhizmusban pusztán azt jelenti, hogy valaki az újrászületés körforgásában egy magasabb és jobb létformában létezik, ám ő is halandó. A sokszor istentagadással vádolt buddhizmus tehát nem ateizmus, csak másféle istenképpel bír: a megváltás szempontjából az istenek léte közömbös. A buddhizmusban nem cél sem az isteni lét, sem az istenséggel való egyesülés, a megváltás útját megmutató Buddha pedig végtelenül magasabban áll az istenek felett. Vö. Schmidt 2004, 69-71.

81 Szathmári 1994, 122.

82 Vö. Kaempfert 1971, 282.

83 Mistry 1981, 106-108.

84 Schmidt 2004, 161.: „Buddha megváltó volt ugyan – de csak annyiban, hogy megmutatta a megváltás útját s felismerte és közölte a megváltó tudást, de ő maga nem válthatott meg senkit.”

85 Mistry 1981, 136-138.

reértő Nietzsche filozófiájának és Buddha tanának összehasonlító elemzése. De minden rokon vonás ellenére is lényegi különbséget látok a nietzschei filozófia és a buddhizmus irányultságában, ennek alapját pedig a földi léthez, a szenvedést is magában rejtő élethez való viszony adja. Buddha tanításának kiindulópontja a lét szenvedés-teli voltának felismerése és a szenvedéstől való megszabadulás kíváncsága. Buddha mindenben, ami mulandó, a szenvedés okát látja – s itt eszünkbe juthat a *Zarathustrának* már idézett utalása, ahol Nietzsche éppen azért bírálja Buddhát, mert csak a szenvedés meglátására van szeme. A buddhista tanítás alapját képező Négy Nemes Igazság is a szenvedésről, a szenvedés okáról, a szenvedés megszüntetéséről és a szenvedés megszüntetéséhez vezető útról szól. Buddha felismerése, hogy minden szenvedés, azaz a létezés lényegében szenvedéssel van tele, mert minden mulandó, minden keletkezett el is múlik, semmi nem maradandó. A szenvedés oka a vágy, az életszomj, amely a lét körforgását működésben tartja, így a szenvedés a vágy kioltásával szüntethető meg. Vágyaink kielégésével nem lesz többé alapja az újjászületésnek, így elérhető a megszabadulás, a Nirvána. A szenvedés megszüntetéséhez vezető út, a Nemes Nyolcágú Ösvény a voltaképpeni buddhista etika, ami elvezet a megváltáshoz, a Kialváshoz<sup>86</sup> – a cél tehát az, hogy ne kelljen többé újjászületni. Ezt szolgálja az indulatok legyőzése, a ragaszkodás feladása, a mértékletes, önmegtartóztató élet, az egész buddhista erénytan követése: az erkölcsösség itt eszköz a megváltáshoz. Buddha az életben a szenvedést látja, s mivel szabadulni akar a szenvedésből, így szabadulni akar az életből is, ezért arra tanít, hogyan olthatjuk ki magunkban a létszomjat, hogyan szüntethetjük meg az élethez való ragaszkodásunkat.<sup>87</sup> Ezért a földi élet szeretetét is olyan bilincsnek tartja, amely az újjászületések körforgásához köt, és amelytől ezért meg kell szabadulni.<sup>88</sup> A megváltás mibenléte nem más tehát, mint az élni-vágyás megszüntetésével az újraszületéstől és így minden szenvedéstől való megszabadulás. Ugyanakkor Schmidt József hangsúlyozza: az életszomj kioltása nem azonos az elmúlás szomjazásával, nem életuntság Buddha tana! „Nem 'a semmi vágya' lelkesíti Buddha tanítványait, hanem az örökkévalóra való vágyakozás, illetőleg az elfordulás mindentől, ami nem örökkévaló.”<sup>89</sup> De a buddhizmus hiábavalóságnak látja a földi boldogságra törekvést, mivel mindenben, ami a földi léthez tartozik, tehát mulandó, a szenvedés forrását látja.<sup>90</sup>

86 Küng – Bechert 1997, 25-28.

87 *Buddha beszédei* 1989, 194., 199.

88 Luang Suriyabongs 2000, 33.

89 Schmidt 2004, 129.

90 I. m., 97.

Schopenhauer az életakarat tagadásának kifejeződését látta a buddhizmusban, ahol a szenvedés megismerésének, illetve átélésének hatására az akarat elfordul az élettől. De elismeri, hogy ezzel ellentétes viszonyulási mód is lehetséges az élethez. Ez az eset áll fenn, „ha valaki (...) nem jutott odáig, hogy az egész életben oly makacsul tartó szenvedést lényeginek lássa, hanem az életben megelégedést találja, s tökéletesen jól érezné magát benne, s aki nyugodt megfontolással arra vágyna, hogy életpályája, ahogy addig megismerte, végtelenül futna, vagy visszatérésekkel volna örök tartama, s akinek életkedve is oly hatalmas lenne, hogy az élet élvezeteinek áraként minden nehézséget és kint, mellyel az élet jár, készen s örömezt vállalna (...)”<sup>91</sup> Schopenhauer szerint az ilyen embernek nem volna mitől félnie, s a halált csak illúziónak tekintené. Ezt az álláspontot, amit Schopenhauer az életakarat igitelésének nevez, képviseli Nietzsche: a fent idézett sorok tökéletesen ráillenek Nietzsche dionüszoszi létmódjára, az örök visszatérés gondolatának elviselésére, sőt, mi több, az egész élet ugyanolyankénti ismétlődésének vállalására – ez Nietzsche-nél az élet igitelésének, jón-rosszon túli életszeretének, az amor fati-nak az igazi értelme. Az élet igitelő szeretetére tanít Nietzsche Zarathustrája is, s ez a feltétlen életszeretet magába foglalja még az élet részét képező szenvedés vállalását, a szenvedésre való igitet mondást is. Így tanít erről Zarathustra: „Mondtatok-e igitet valaha is valamely gyönyörre? Ó, barátaim, úgy igitet mondatok mind a fájdalomra is. Egymáshoz láncoltattak, összekötöttek, megszerelmesedtek mind a dolgok, hogyha az egyszer-voltból akartatok valaha kétszer-legyent, (...) úgy hát mindent visszakívánt az akarat bennetek! Mindent újra, mindent örökkön örökké, egymáshoz láncoltatva, összekötötte, (...) és így szóltok a fájdalomhoz is: múltj el, ámde térj vissza aztán! (...) minden dolgok öröklétét akarja a gyönyör, (...) 'még egyszer,' melynek értelme 'mindörökkön örökké!’”<sup>92</sup> Ebben a viszonyulási módban lelhető fel a lényegi különbség Nietzsche – Zarathustra és Buddha között: az élet végtelen igitelésében, a Sors szeretetében benne rejlik még a fájdalom visszatérésének akarása is.

Nietzsche eszménye az a dionüszoszi ember, akinek az életre való igitet mondása ellen nem kifogás az étellel vele járó szenvedés: örökké a létet akarja, és az öröklétet akarja, benne minden jóval és rosszal együtt. Nietzsche értékrendjében tehát a legfelső szinten az áll, aki kész újra élni életét számtalanszor, és a szenvedés ellenére, azzal együtt is igiteli és szereti az életet. Az élet részét képező szenvedés elfogadása és a mulandó élet szeretete az, ami elválasztja a dionüszoszi igitelőt a buddhistától, aki a szenvedés megszüntetéseért elfordul a földi létből, és kiutat keres a létforagatagból. Így a kereszténységhez képest felértékelte buddhizmustól

---

91 Schopenhauer 2002, 347.

92 Nietzsche 2004, 383-384.

Nietzsche annak minden értékessége ellenére is elhatárolódik, s a buddhista szenvedés- és élet-felfogás ellenében fogalmazza meg saját életeszményét, a dionüszoi létmegélést.

## Bibliográfia

*Buddha beszédei* (ford. Vekerdi József). Budapest, Helikon, 1989.

Elman, B. A. (1983): Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44. (October – December, 1983), No. 4, 671-686. Interneten: [www.princeton.edu/~elman/documents/Nietzsche\\_and\\_Buddhism.pdf](http://www.princeton.edu/~elman/documents/Nietzsche_and_Buddhism.pdf). Letöltve: 2010.05.28.

Gerhardt, V. (1998): *Friedrich Nietzsche*. Debrecen, Latin Betűk.

Kaempfert, M. (1971): *Säkularisation und neue Heiligkeit; religionse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche*. Berlin, E. Schmidt.

Kaufmann, W. (1974): *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Küng, H. – Bechert, H. (1997): *Párbeszéd a buddhizmusról*. Budapest, Palatinus.

Lincourt, J. (2009): Revaluating Nietzsche and Buddhism: Active und Passive Nihilism. *Sewanee*. Interneten: [www.sewanee.edu/philosophy/interlocutor/archives/2009/Lincourt.pdf](http://www.sewanee.edu/philosophy/interlocutor/archives/2009/Lincourt.pdf) vagy [www.organizations.oneonta.edu/philosc/papers09/Lincourt.pdf](http://www.organizations.oneonta.edu/philosc/papers09/Lincourt.pdf). Letöltve: 2010.05.29.

Dr. Luang Suriyabongs, M. D. (2000): Bevezetés a buddhizmusba. In: Migray Emőd (szerk.): *Bevezetés a buddhizmusba*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 9-84.

Mistry, F. (1981): *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 6., Berlin – New York, Walter de Gruyter.

Moad, O. (2004): Dukkha, Inaction and Nirvana: Suffering, Weariness and Death? A look at Nietzsche's Criticisms of Buddhist Philosophy. *The Philosopher*, Vol. LXXXII. (Spring 2004), No. 1. Interneten: [www.the-philosopher.co.uk/buddhism.htm](http://www.the-philosopher.co.uk/buddhism.htm). Letöltve: 2010.05.26.

Morrison, R. G. (1997): *Nietzsche and Buddhism. A study in nihilism and ironic affinities*. New York, Oxford University Press.

Nietzsche, F. W. (1995): *Túl jön és rosszon*. Matúra sorozat. Budapest, Ikon.

Nietzsche, F. W. (1196): *Adalék a morál genealógiájához*. Budapest, Holnap.

Nietzsche, F. W. (1997): *A vidám tudomány*. Budapest, Holnap.

Nietzsche, F. W.(2000): *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről*. Budapest, Holnap.

- Nietzsche, F. W. (2001): *“Az új felvilágosodás.” Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből.* Budapest, Osiris.
- Nietzsche, F. W. (2002): *A hatalom akarása – Minden érték átértékelésének kísérlete.* Budapest, Cartaphilus.
- Nietzsche, F. W. (2003a): *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus.* Budapest, Magvető.
- Nietzsche, F. W. (2003b): *Ecce homo – Hogyan lesz az ember azzá, ami.* Budapest, Göncöl.
- Nietzsche, F. W. (2004): *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek.* Budapest, Osiris/Gondolat.
- Nietzsche, F. W. (2005): *Az Antikrisztus.* Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor.
- Schmidt József (2004): *Buddha tanítása.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Schopenhauer, A. (1925): *Parerga és Paralipomena. Kisebb filozófiai írások IV.* Budapest, Világirodalom.
- Schopenhauer, A. (2002): *A világ mint akarat és képzet.* Budapest, Osiris.
- Skowron, M. (2002): Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien. In: Abel, G. – Simon, J. – Stegmaier, W. (eds.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 31, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1-39.
- Spannhake, B. (1999): Umwertung einer Quelle. Vergleichende Anmerkungen zur Buddhismus-Interpretation des jungen Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* und der Studie Carl Friedrich Koeppens über *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. In: Abel, G. – Salaquarda, J. – Simon, J. – Stegmaier, W. (eds.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 28, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999/2000, 156-193.
- Szathmári B. (1994): Nietzsche és a buddhizmus. *Ex Symposion (Nietzsche-különszám)*, III, 120-122.
- Tóth Marianna (2008): A Jézus-kép alakulása Nietzsche filozófiájában. In: Garaczi I. - Kalmár Z. (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv.* Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 188-209.

Urs Sommer, A. (2000): Ex oriente lux? Zur vermeintlichen 'Ostorientierung' in Nietzsches *Antichrist*. In: Abel, G. – Salaquarda, J. – Simon, J. – Stegmaier, W. (eds.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 28, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999/2000, 194-214.